



Migration et plurilinguisme : "Parler en langue" dans les Églises africaines en Europe

Sandra Fancello

► To cite this version:

Sandra Fancello. Migration et plurilinguisme : "Parler en langue" dans les Églises africaines en Europe. Social Compass, 2009, 56 (3), pp.387-404. halshs-00674231

HAL Id: halshs-00674231

<https://shs.hal.science/halshs-00674231>

Submitted on 26 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sandra FANCELLO

Migration et plurilinguisme: Parler “en langues” dans les Églises africaines en Europe

La nature des enjeux liés aux pratiques linguistiques dans les Églises africaines implantées en Europe est étroitement liée au type de migration en présence et au degré d'attachement des migrants à une identité ethno-nationale d'origine perçue comme le ciment d'une communauté de fidèles. Cette étude est centrée sur la reconversion identitaire des migrants au sein de communautés pentecôtistes africaines situées à Paris et Bruxelles et intègre la deuxième génération issue de la migration. Nous interrogerons également les formes de l'attachement à l'usage des langues vernaculaires telles que le *twi* ou le *lingala*, en tension avec les autres langues européennes, notamment le français et l'anglais. Dans ces assemblées, le choix de la langue liturgique répond davantage à des enjeux politiques et identitaires que strictement religieux: l'ouverture sur un monde globalisé se joue entre une religiosité spécifiquement africaine et une religion à vocation transnationale. Les compromis avec la société d'accueil et les attentes des autres communautés africaines francophones encouragent la création

d'assemblées en français (ainsi qu'en anglais), plus ou moins en marge de l'institution. Ainsi, le choix de la langue liturgique détermine la structure du culte et, plus encore, les relations à l'autre, Africain ou Européen, à la société hôte. Elle interpelle directement les fidèles dans leur construction identitaire et religieuse. Dans le rapport de force symbolique qui s'engage, le parler en langues et les transes apparaissent comme des solutions métaphoriques aux tensions de la pluralité et de l'incommunicabilité, particulièrement pour les femmes privées de parole, qui trouvent là un mode d'expression inédit et transcendant face à un pouvoir exclusivement masculin.

Au cours de recherches antérieures, nous avons tenté de reconstituer les étapes de l'implantation d'une Église pentecôtiste ghanéenne en Europe au regard des vagues de migration qui ont contribué à former la diaspora ghanéenne (Fancello, 2003, 2006b). L'Église de Pentecôte (*The Church of Pentecost*) – Église nationale au Ghana – est aujourd'hui implantée dans une quinzaine de pays européens (*Church of Pentecost*, 2005: 94) et est considérée comme l'une des Églises pentecôtistes africaines les plus largement représentées en Europe (ter Haar, 1998). La politique des langues – et, notamment, le choix de la langue liturgique – est au cœur des tensions qui travaillent cette Église, cristallisées autour de l'usage de la langue twi des Ashanti. La langue devient un enjeu de la pratique religieuse dans la mesure où pour certains, elle n'est autre que leur langue maternelle, dont la pratique quotidienne symbolise la communauté retrouvée; tandis que pour d'autres, il s'agit d'une sorte de langue sacrée, reconnue comme partie intégrante de l'exercice du culte.

Des enquêtes menées¹ dans d'autres Églises² révèlent une pratique religieuse plurilingue variant selon les différentes séquences rituelles. Entre « parler en langues » ou « parler plusieurs langues », plusieurs niveaux d'expression apparaissent alors entre les langues en usage, que ce soit au titre de langue liturgique ou de communication, langue maternelle ou adoptée, qui peuvent être des langues vernaculaires ou européennes. Dans un environnement polyglotte, le parler en langues apparaît comme une solution imaginaire à une impasse de communication.

L'enquête a privilégié les entretiens semi-directifs auprès de migrants africains, anglophones et francophones, plurilingues et issus de pays tels que le Ghana, le Togo, la Côte-d'Ivoire, le Congo et le Rwanda. L'attention portée aux histoires de vie et aux parcours de conversion et de migration a permis de mettre en évidence les modes d'interaction sociale par lesquels ces migrants se trouvent confrontés à l'usage de la langue française, en tension avec leur langue d'origine, vernaculaire, mais aussi nationale. Le statut particulier de la langue française, en Afrique, mais aussi en Europe, vis-à-vis de la langue anglaise, avec laquelle elle se trouve souvent en concurrence, a orienté une partie de notre enquête sur l'usage spécifique de cette langue dans un environnement plurilingue, toujours en étroite relation avec la pratique religieuse individuelle et communautaire. Les Églises africaines qui s'implantent en Europe s'identifient par la référence à une communauté de migrants qu'elles tentent de rassembler. Le choix de la langue twi au sein de la *Church of Pentecost* répond à cet objectif. Les enjeux liés au choix de la langue liturgique se situent néanmoins au croisement des stratégies de recommunautarisation des migrants en milieu urbain et de conversion des Européens.

1. De la langue vernaculaire à la langue rituelle

Les premières enquêtes menées au sein de la *Church of Pentecost* en France et en Belgique ont révélé une communauté de fidèles exclusivement composée de migrants ghanéens, issus du groupe ashanti, majoritaire au Ghana. La plupart des fidèles qui composent ces assemblées ont une mauvaise maîtrise de la langue française, voire de la langue anglaise, pourtant reconnue comme officielle au Ghana. Cette constatation s'accorde avec le profil de la migration africaine observée depuis le début des années 1980 essentiellement composée de migrants « aventuriers », peu scolarisés dans leur pays, souvent non qualifiés.

La migration africaine en France s'est considérablement diversifiée au fil des années : tandis qu'au début des années 1980, elle était encore principalement composée d'Africains en provenance des pays sahéliens (Sénégal, Mali, Mauritanie), elle s'est ensuite élargie aux Africains originaires du Congo (plus massivement encore après les deux guerres civiles de 1993 et 1997) et, plus tard, aux Ivoiriens et Camerounais (Barou, 2002: 8). Les pays anglophones comme le Liberia, la Sierra Leone, le Nigeria et le Ghana sont faiblement représentés, de même que les pays francophones les plus pauvres, comme le Burkina Faso, le Tchad et le Niger. Les flux migratoires récents en provenance de pays comme le Ghana et le Nigeria vers la France correspondent à des reflux détournés de leurs circuits initiaux, vers les Pays-Bas, le Royaume-Uni et l'Allemagne, au fur et à mesure que le durcissement des législations rend ces flux migratoires moins stables. Si, en France, la migration anglophone passe encore inaperçue, elle n'en constitue pas moins une part importante de la communauté africaine chrétienne, aux côtés des Églises de Réveil, principalement congolaises, mais également des Églises prophétiques africaines, telles que l'Église du Christianisme Céleste (d'origine béninoise) et l'Église harriste (d'origine ivoirienne).

Plus qu'un composant d'ordre liturgique, l'usage de la langue twi se présente comme le marqueur identitaire le plus important au sein de la *Church of Pentecost*, y compris et peut-être plus encore en migration. Le culte pentecôtiste se caractérise par l'importance du « message », dans une liturgie du corps (les chants et les danses) et de l'émotion (adoration). Le souhait de reconnaître à la langue twi le statut de langue sacrée se heurte, dans la liturgie pentecôtiste, à l'importance accordée à la prédication qui veut « toucher » le fidèle et « gagner son âme ». La « Parole », dans le culte pentecôtiste, devient le mode de protection et de lutte contre les forces maléfiques, qui sous-tendent une vision manichéenne du monde. Confrontée aux autres communautés africaines, la pratique de la langue twi est perçue comme un signe de l'impérialisme ashanti et a suscité des réveils nationalistes dans plusieurs pays où l'Église est implantée (Fancello, 2006a). Alors que, dans certains pays africains, les fidèles peuvent bénéficier d'une traduction simultanée en langue nationale, cette possibilité disparaît en Europe. C'est l'une des raisons expliquant la partition linguistique des fidèles au sein d'assemblées distinctes en français et en anglais, tandis que l'essentiel des membres de la communauté ashanti continue de pratiquer les cultes en twi. Si le recours à la traduction simultanée comportait certaines contraintes (allongement de la durée des cultes), le choix d'une langue nationale constitue pour beaucoup de fidèles un arbitraire tout aussi violent, sinon plus,

que le choix précédent. La traduction simultanée permettait de rassembler dans le culte des fidèles de toutes nationalités, alors que la division linguistique des assemblées aboutit à une partition ethno-nationale des fidèles.

2. Migrants et polyglottes

L'adoption récente – et encore limitée – de langues nationales dans les assemblées de certaines Églises ghanéennes et nigérianes (Simon, 2001) peut être perçue comme un instrument d'intégration des communautés africaines en Europe, même si le recours à l'anglais – à défaut d'apprendre la langue du pays – peut apparaître comme un nouveau refuge communautaire pour ces migrants. Le double statut de la langue anglaise – à la fois langue nationale du pays d'origine et langue internationale – illustre le double jeu de ces Églises de migrants. Les jeunes issus de l'immigration se trouvent alors pris dans la contradiction entre le discours des parents évoquant un retour imaginaire « au pays » et la nécessité de se projeter dans un avenir social et professionnel européen.

La création d'une assemblée en français au sein de l'Église de Pentecôte de France s'est traduite par une partition entre fidèles francophones et anglophones. Les conflits identitaires entre ces communautés ont abouti à la formation d'une Église dissidente, le Réveil Pentecôtiste, fondée au cours de l'année 2003. Il s'agit de la plus importante dissidence que l'Église de Pentecôte ait connue en Europe (Fancello, 2006b). Pour marquer sa différence, la jeune Église s'affiche profondément francophone par l'usage exclusif de la langue française, de même que l'Église de Pentecôte de Côte-d'Ivoire en France ou l'Église de Pentecôte du Togo en Belgique, toutes deux également dissidentes de la *Church of Pentecost* en Côte-d'Ivoire (1982) et au Togo (1991). L'usage exclusif de la langue twi dans les assemblées ivoiriennes et togolaises de la *Church of Pentecost* était déjà à l'origine du conflit qui a abouti à la séparation des fidèles et pasteurs togolais et ivoiriens. Aujourd'hui installée à Paris (Porte de la Chapelle), l'Église ivoirienne entend concurrencer la *Church of Pentecost* en affirmant sa francophonie face à la communauté ashanti. Ainsi, la composition des assemblées paraît davantage associée à l'origine nationale de l'Église qu'à son choix linguistique, même si les deux composantes demeurent étroitement liées. Dans tous les cas, cependant, le choix linguistique est déterminant, dans la mesure où il répond à la demande des chrétiens africains, pour lesquels la langue constitue une forme d'interconnaissance dans la migration.

La maîtrise de la langue française, qui est dans plusieurs pays africains la langue nationale, de l'administration et de l'enseignement, au côté des langues vernaculaires, ne permet pas aux migrants de faire l'économie de certains réajustements linguistiques à leur arrivée en France. La situation est encore différente à l'arrivée dans un pays plurilingue, comme la Belgique ou le Québec, dans lesquels la langue française est une langue parmi d'autres, voire minoritaire. La pluralité des langues officielles dans les pays du nord évoque en fait une situation commune aux pays africains où coexistent les langues vernaculaires de chaque groupe qui compose la population, conjuguées à l'héritage de la langue coloniale³. Comme l'explique la linguiste V. Rey à propos de la migration des Africains multilingues issus de l'Afrique

francophone : « La migration ne fait que réorganiser différemment un plurilinguisme qui lui était antérieur (...) Le plurilinguisme est partout présent en Afrique subsaharienne et ces populations sont habituées à ce genre de réorganisation » (Rey et Van Den Avenne, 1998). Après avoir fréquenté un temps quelques Églises européennes, les chrétiens africains se regroupent dans une Église souvent importée de leur pays d'origine ou d'une région limitrophe. La plupart parlent plusieurs langues vernaculaires ou véhiculaires et/ou plusieurs langues européennes. Dans l'expérience de la migration comme en Afrique, ces migrants sont placés en situation de plurilinguisme permanent en fonction de leur environnement familial, social, professionnel, mais aussi religieux et de la maîtrise, souvent partielle, de chacune d'elles.

Les fidèles interrogés témoignent de leur difficulté à gérer ce pluralisme linguistique dans les divers environnements sociaux qu'ils sont amenés à fréquenter. Sur leur lieu de travail, ils peuvent être amenés à parler à la fois le français, l'anglais voire, en Belgique, le néerlandais, souvent exigé. Certains avouent recourir à plusieurs langues simultanément dans une même conversation. Pour ces migrants polyglottes, l'église représente un lieu permettant à chacun de s'exprimer librement dans la langue de son choix. Les Églises étudiées ont adopté la langue française comme langue de culte, tout en ménageant une sphère d'intimité permettant à chacun de prier, voire chanter, dans la langue de son choix, exception faite des prises de parole en public. Les fidèles francophones interrogés acceptent – et revendiquent parfois – le choix de la langue française comme langue de culte, même si certains reconnaissent prier secrètement dans leur langue maternelle.

Le pasteur Paulin, de l'Église de Pentecôte du Togo en Belgique, avoue sa tolérance pour quelques chants en langue éwé, même si cela est contraire à son attachement à la langue française – garante, selon lui, de la multiplicité ethnique au sein des assemblées. Son ambition de « gagner les Belges » se heurte à la référence identitaire de l'Église qui attire les migrants togolais de la capitale. Marius fréquentait l'assemblée en français et anglais de la *Church of Pentecost*, où aujourd'hui l'anglais domine (en dépit du fait que les fidèles anglophones n'y sont pas majoritaires)⁴. Il a quitté cette Église, expliquant que « Au début, il y avait plus de francophones, mais [que] petit à petit, l'anglais est devenu majoritaire et les francophones sont partis ». Paradoxalement, l'introduction progressive de l'anglais au sein de l'assemblée lui a permis d'apprendre et de pratiquer cette langue, ce qu'il considère comme un atout, même si dans l'intimité de la prière, il recourt au français. En 2004, il fréquente l'Église de Pentecôte du Togo en Belgique afin d'y retrouver un culte en français, puis rejoint l'Église rwandaise *Zion Temple*. Comptable de formation, il se dit très attaché à la langue française. Son épouse étant rwandaise, le français est la seule langue qui leur est commune, et la seule qu'ils envisagent de transmettre à leur enfant, en plus de l'anglais, toujours perçu comme un atout, au même titre que le néerlandais en Belgique.

Le pasteur Bienvenu, de l'Église *Zion Temple*, encourage les fidèles (en majorité Rwandais) à pratiquer la langue française au sein de l'église, plutôt que la langue kinyarwanda qu'ils partagent, afin de se conformer le plus possible aux exigences de l'intégration dans la société belge. Les fidèles, sensibles à cette stratégie d'intégration par la langue et au choix du pasteur de transcender les frontières de l'ethnicité par l'usage d'une langue commune, véhiculent un discours militant qui fait de la langue française le moyen de « toucher les

francophones » afin de les « amener à Jésus ». Moussa, né au Congo de parents rwandais catholiques, fréquente l'Église *Zion Temple* à Kigali, lors de son retour en 1994, et se convertit. En 2003, il arrive en Belgique en tant que réfugié politique et rejoint l'Église *Zion Temple* de Bruxelles. En plus du français et de l'anglais, Moussa parle trois langues vernaculaires: le kinyarwanda⁵ (la langue des Kinyarwanda, le groupe majoritaire au Rwanda), le lingala et le swahili, deux langues qu'il a apprises au Congo. En Belgique, ses démarches de recherche d'emploi l'amènent à apprendre le néerlandais, une langue dont il n'aime pas la pratique. À l'église, il prie en français, parfois en anglais. De même, Victor, originaire du Congo (Kinshasa), de parents rwandais catholiques, fréquentait une Église baptiste avant de connaître l'Église *Zion Temple* à Kigali, alors qu'il venait de quitter le Congo suite à la prise de la ville de Kinshasa par Kabila en 1997. En plus du kinyarwanda, il parle le français et l'anglais, mais prie exclusivement en français et sa Bible est en français. Pour lui, la pratique des langues vernaculaires dans les Églises africaines est une limite à l'intégration des migrants: « Certains vivent ici depuis presque vingt ans et ne parlent pas le français, ne travaillent pas et vivent entre eux, les gens 'du pays' ». Fréquenter une Église africaine qui adopte la langue française comme langue de culte est perçu comme un gage d'ouverture à des assemblées multiethniques et multinationales. De même, l'on y rencontre davantage de couples mixtes entre Africains originaires de régions différentes, quoique souvent frontalières.

Noah, un fidèle de l'Église *Zion Temple*, envisage de placer ses enfants dans une école néerlandophone afin de leur assurer une meilleure intégration dans la société belge, sachant qu'ils parlent déjà le français en famille. Noah est né au Togo de père nigérian (Yoruba) et de mère togolaise (Éwé) auprès de laquelle il apprend la langue éwé. Au Togo, il fréquentait l'Église de la Grande Commission, où les cultes étaient célébrés en français, avec une traduction simultanée en éwé. Arrivé en Belgique au début des années 2000, il fréquente l'Église congolaise Christ Vainqueur avant de rejoindre l'Église de Pentecôte du Togo en Belgique. Il parle le français et l'anglais, mais lors des prières collectives, il utilise plutôt la langue éwé, même s'il dit être plus à l'aise en français qui est la langue de ses prières silencieuses. Il dispose d'une Bible en français et regarde des DVD nigériens en anglais. Son épouse étant rwandaise, ils ne disposent d'aucune langue commune autre que le français.

Les enfants de ces migrants, qu'ils soient nés ou non dans le pays d'accueil, sont aussi polyglottes – parfois davantage que leurs parents –, puisqu'ils sont d'emblée amenés à parler plusieurs langues, y compris avec leurs parents, qui s'adaptent de façon différente à leur nouveau monde linguistique. Dans les assemblées de la *Church of Pentecost*, les jeunes issus de l'immigration excellent tous en français, du fait de leur scolarisation, ainsi qu'en anglais, langue plus ou moins pratiquée par leurs parents et qu'ils perfectionnent à l'école. Ils suivent, cependant, le culte en twi, la langue maternelle qu'ils pratiquent en famille et à l'église. Pour ces jeunes, qui n'ont souvent pas ou peu connu le pays d'origine de leurs parents, la pratique de la langue vernaculaire traduit davantage un attachement à la « langue du pays » qu'à la langue des parents. Elle participe de l'imaginaire du pays d'origine, de l'Afrique et de la famille restée « là-bas »⁶. Pour certains enfants, partis à un âge précoce avec leurs parents, et qui ont gardé le souvenir de leurs grands-parents laissés au pays, la langue vernaculaire établit un lien ombilical avec cette famille lointaine. Dans l'environnement social du pays d'accueil, loin de

les déprécier, la connaissance d'une langue africaine les distingue positivement et les valorise. La curiosité manifestée par leurs collègues de classe, les jeux autour de la traduction et de la sonorité des langues donnent à ces jeunes un rôle inédit dans les relations de camaraderie. Lorsque plusieurs d'entre eux fréquentent le même établissement de quartier et nouent des relations d'amitié, l'usage de la langue africaine commune leur permet d'échanger des propos dans le secret de la langue.

À l'église ou dans l'environnement familial, en revanche, la négociation entre les langues est plus complexe, notamment dans la confrontation avec les adultes qui parlent couramment la langue vernaculaire et comptent sur les jeunes, à qui ils demandent parfois de participer à certaines séquences de lecture de la Bible ou de traduction simultanée aux côtés de l'orateur. Ainsi, Évelyne, de parents ghanéens, parle français avec son père et anglais avec sa mère (qui vit en Allemagne). Elle parle aussi la langue éwé des Éwé du Ghana, dont son père est originaire, et la langue ga, transmise par sa mère, ainsi que la langue twi apprise à l'église, lorsqu'elle fréquentait l'assemblée centrale jusqu'en 2003 – année au cours de laquelle elle rejoint l'assemblée en français et anglais, où elle chante et prie en anglais. Scolarisée très tôt, elle parle très bien le français et apprend le néerlandais, fortement encouragé dans le cursus scolaire belge. Sa Bible est également en anglais, « pour se perfectionner », explique-t-elle. Isaac, également Ghanéen, s'exprime en langue ga avec sa mère, en anglais avec son père, qui connaît par ailleurs le français, et ses frères nés et scolarisés en Belgique qui parlent également le français. À l'église, les Ashanti étant majoritaires, Isaac est amené à communiquer en twi, qui n'est pas la langue de son groupe, mais qu'il a dû apprendre, car « beaucoup [de fidèles] ne parlent pas très bien l'anglais ». Béatrice, dont la mère ne connaît pas le français, utilise la langue ga en famille, mais parle parfois le français avec son père, qui travaille par ailleurs dans une entreprise néerlandophone. À l'église, elle assiste à l'assemblée en français et anglais et reconnaît préférer l'anglais pour les chants et les prières, qu'elles soient collectives ou personnelles.

S'il apparaît clairement que, comme l'explique N. Hamad : « l'enfant de parents immigrés doit conquérir une langue qui n'est pas forcément celle de son groupe » (2004 : 92), dans le cas de la migration africaine, les compétences linguistiques des enfants sont d'autant plus importantes que les parents maîtrisent déjà plusieurs langues. Toutes ces langues, que les parents acquièrent au fil des ans, les enfants les assimilent toutes ensemble, au sein d'environnements sociaux multilingues, dont les plus importants sont la famille, l'école et l'église. La fréquence importante de cultes et de réunions hebdomadaires rassemble plusieurs fois par semaine une communauté de fidèles qui constitue, pour ces jeunes, une famille élargie. Tous les jeunes pentecôtistes interrogés manifestent un certain attachement à la langue française et un plaisir de la pratiquer (par la parole ou la lecture), ainsi qu'une forte attirance pour la langue anglaise, toujours perçue comme une langue de puissance, vecteur de modernité et de globalisation, puisque « *tout le monde* parle anglais », lance Béatrice au cours d'un entretien.

3. Langue divine et émotions féminines

Beaucoup d'Églises africaines présentes en Europe sont issues du mouvement pentecôtiste. Leur succès repose, en partie, sur une liturgie de l'émotion, du miracle de la guérison et du parler en langues. Celui-ci est étroitement lié aux dons de l'Esprit Saint et à l'épisode biblique de la Pentecôte: « La glossolalie est le don le plus habituel du Saint-Esprit. Elle s'est toujours manifestée dans les Réveils, mais ce n'est que chez les pentecôtistes modernes qu'elle est devenue une partie régulière de la vie de l'Église et un trait permanent du culte » (Wilson, 1970 : 67). Le don de parler en langues correspond à une expérience religieuse attendue qui atteste que le fidèle qui le reçoit est « sauvé ». À la suite du baptême par immersion (baptême d'eau), le fidèle vit dans l'attente de son baptême par le Saint-Esprit – que l'on appelle aussi « baptême de feu » — et qui s'accompagne parfois des dons de parler en langues, mais aussi de prophétie, d'interprétation et de guérison miraculeuse (par l'imposition des mains). À l'intérieur du temple, chaque personne s'exprime dans la langue de son choix, mais le parler en langues est un don divin réservé à « ceux que Dieu a choisis » et qui permet de parler la langue des Cieux. Il existe, cependant, une distinction importante entre le parler en langues et la « prophétie », comme l'explique Isaac, de la *Church of Pentecost* : « La prophétie, ça vient directement et, parfois, ça vient 'en langues' ou dans une langue connue. Avant, quand l'Église a commencé, les apôtres ont parlé en langues, en 'différentes langues' (*other tongues*), mais parler en langues, c'est une langue spéciale ». La prophétie peut être énoncée dans la langue des Cieux, même si, le plus souvent, « ils parlent une langue qu'ils ne connaissent pas, mais il s'agit d'une langue humaine ». Cette pratique renvoie au « don des langues » (*the gift of tongues*) et au don de prophétie, tandis que le parler en langues correspond à la capacité de parler la langue des Cieux, qui ne correspond à aucune langue humaine. Le texte biblique établit une différence de nature entre les deux dons : « ²Celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu, car personne ne le comprend » ; et une différence de valeur: « ⁴Celui qui parle en langues s'édifie lui-même ; celui qui prophétise édifie l'Église. » [1 Cor. 14 : 2-4]. Dans la pratique, les deux phénomènes se confondent et l'on assiste fréquemment, au cours du culte, à l'énonciation de prophéties dans l'une des langues que le fidèle connaît, en général celle dans laquelle il s'exprime le plus aisément. Le parler en langues proprement dit n'est perceptible qu'au cours de prières collectives, telles que l'adoration, une séquence importante du culte pentecôtiste.

Le parler en langues ou glossolalie se présente comme une manifestation qui a sa place dans la structure du culte pentecôtiste ordinaire, organisé autour de séquences rituelles ordonnées, telles que la louange, l'adoration ou les prières dites « d'intercession ». Bien que cette manifestation soit spontanée, elle n'intervient pas pour autant de manière intempestive au cours du culte. La séquence privilégiée pour ce type de manifestation de foi est l'adoration, une séquence liturgique au cours de laquelle l'assemblée entame des « concerts de prière » (prières collectives à voix haute) à partir d'un verset biblique – le plus souvent tiré des Psaumes –, sous la direction d'un orateur, qui est souvent une femme. Chacun prie dans la langue de son choix, ce qui ajoute à la confusion des langues. Au fil d'une prière, tout fidèle peut énoncer ce qui lui vient spontanément et l'on entend alors des expressions d'amour et de louange (« *we*

love you! » ; « nous t'adorons! ») fuser de toutes parts. Les prières sont interrompues par une série de chants plus lents. Quelques leaders (diacres et anciens⁷) prennent les micros et prient à haute voix. Leur intervention a pour but de soutenir l'assemblée, d'exhorter les fidèles à prier et chanter encore. Ainsi, au-delà des cris et des prières de l'assemblée, s'élèvent les voix dominantes des leaders (en général des hommes) qui recourent beaucoup à la répétition de formules telles que « Gloire soit rendue à notre Dieu » (huit fois) ou « nous t'élevons » (six fois)⁸, jusqu'à ce que l'une des choristes entonne un chant que tous reprennent.

Si les chants ne sont pas d'une grande originalité – ce sont souvent les mêmes d'un culte à un autre –, ce qui rend la scène très forte émotionnellement, c'est l'accompagnement de l'assemblée, dont les voix montent depuis le fond du temple et la manière dont elle reprend les chants successifs, comme un long sanglot collectif. À ce stade, l'émotion collective est telle qu'aux prières se mêlent des cris en provenance de l'assemblée. Les chants alternent avec de courtes séquences de prière au cours desquelles chacun prie dans sa langue et a la possibilité de « lever » un chant. Ainsi, l'on peut entendre le même chant simultanément dans plusieurs langues. Souvent, pendant le bref moment de recueillement qui suit la séquence d'adoration, une femme se lève spontanément et énonce un message attribué à Dieu lui-même (elle parle à la première personne), parfois entrecoupé de sanglots. Bien que dans la Bible, ni la prophétie, ni le parler en langues ne semblent destinés aux femmes⁹, elles sont ici les plus nombreuses à se manifester. Pour l'ancien Isaac, c'est l'extrême émotivité des femmes qui explique leurs sanglots lorsque « Dieu parle à travers elles » : « Les femmes sont un peu... émotionnelles. Alors, quand Dieu essaie d'agir parmi elles, elles sentent l'Esprit et elles ne peuvent pas se retenir (...) Parfois, c'est puissant, mais quand elles deviennent un peu matures, tu vois que ça change. »

Il n'est pas question d'apprentissage du parler en langues comparable à l'apprentissage progressif de la langue maternelle, ni à celui d'une langue étrangère ou d'une seconde langue (Samarin, 1972: 44). Tout d'abord, parce que l'orateur n'est pas censé être l'auteur de sa propre élocution, ni de son contenu. Étroitement liée au baptême de l'Esprit, cette manifestation est attendue des fidèles comme l'expression de la volonté divine et l'attribution d'un don qui intensifie l'intimité de la relation avec Dieu. Élémentaires à leurs débuts, la diction et l'articulation se diversifient, cependant, avec la pratique:

« Normalement, tu parles en langue des Cieux, mais c'est comme le français, tu vas pas améliorer le premier jour. Il y a des gens qui disent "*ma ma ma ma ma...*" comme ça, mais quand tu continues à prier, comme tu continues à pratiquer ton français, tu parles, tu apprends des mots, tu améliores et alors, il y a des langues qui sont plus puissantes que d'autres, qui ont des variétés. Si moi je parle en langues, c'est différent de quelqu'un qui vient juste de recevoir le don. »

W.J. Samarin, qui a consacré un ouvrage à l'étude spécifique du parler en langues, évoque des cas similaires de fidèles dont les premiers mots étaient : « *ab, ab, abba, abba* » ou, pour d'autres, uniquement deux mots ou quelques sons (1962 : 74). Dans les cultes observés, un diacre surveille les interventions spontanées et rejoint promptement les fidèles qui se manifestent afin de recueillir leur parole au micro tandis que l'interprète traduit simultanément le message

délivré. Le plus étonnant est que cette manifestation spontanée s'accommode des contraintes de la traduction simultanée en marquant des temps d'arrêt destinés à l'interprète. Isaac, qui ne s'étonne nullement de cette apparente organisation, explique:

« Si l'esprit de Dieu descend sur toi, ça ne veut pas dire que tu n'as plus ton attention (*mind*), ta pensée et tout ça ; ils sont tous là et tu sais que Dieu parle à travers toi. Tu peux le faire doucement et que ça sorte doucement. Tu peux te laisser aller ou tu peux contrôler. »

Après avoir délivré leur message, les fidèles qui s'étaient levées reprennent leur place, le visage dans le creux des mains, certaines continuent de sangloter sur leur siège. Ces sanglots incontrôlables témoignent de la puissance de l'Esprit qui « descend » sur les fidèles et de l'intensité émotionnelle de cette expérience dans la foi. La séquence se termine par une dernière prière de l'orateur, ponctuée de quelques exclamations de l'assemblée : « Merci Seigneur! », « amen! ».

4. Une langue du non-sens?

P. Williams, dans le milieu pentecôtiste tsigane, soutient que la glossolalie est une langue du non-sens : « La glossolalie n'offre aucune prise, elle n'a ni forme ni sens. Cette manifestation irréfutable et irréductible d'une présence peut alors être vue comme le signe d'une perte d'identité absolue : une altérité sans contenu. » (1993 :124). Cette thèse est largement à nuancer. Si la glossolalie se caractérise par une série de phrases incompréhensibles, son trait le plus marquant se situe dans la répétition convulsive de groupes de mots. La linguiste N. Dublemortier, dans son ouvrage consacré à l'étude de la glossolalie dans une église parisienne, dont les fidèles sont « pour la plupart des Africains » et dont le culte est plurilingue (français, anglais, langue africaine), remarque que « l'énoncé glossolalique a un statut paradoxal : il est à la fois asocial dans le monde et socialisant dans le monde religieux [pentecôtiste] » (1997: 21). L'auteur, qui s'interroge sur les liens entre langue maternelle et glossolalie, établit que l'énoncé glossolalique comporte des éléments tirés de la langue maternelle de l'orateur ou d'une langue connue, intégrés de façon plus ou moins désordonnée. De même, W.J. Samarin montre que les séquences d'expressions glossolaliques varient en fonction de la langue maternelle. Des extraits retranscrits par l'auteur montrent d'importantes variations entre l'énoncé glossolalique d'un locuteur de langue espagnole, de langue anglaise ou de langue russe (1962: 81). Ces séquences répétitives empruntant des syllabes à la langue maternelle donnent l'illusion d'un langage structuré.

La glossolalie n'est pas un langage de communication, mais un phénomène que l'on désigne aussi par l'expression « parler en langues » (l'étymologie grecque du premier terme se rapporte à *gloss*, la langue, et *lal*, parler, ce qui renvoie à l'expression « parler en langues ») ou encore « parler une langue étrange/ère » (*kasa foforo* en twi). Cette langue, considérée comme la langue divine ou la langue des Cieux, est un don du Saint-Esprit et se caractérise essentiellement par une suite de sons incompréhensibles (Corten, 1995), mais structurés malgré leur caractère répétitif et un vocabulaire limité (Samarin, 1962 : 68 ; Dublemortier, 1997). Dans la langue des Mossi du Burkina Faso,

l'expression méré *gom gāghsendé* traduit assez bien la perception que les fidèles peuvent avoir du parler en langues : *gom gāghsendé* signifie d'abord « parler une langue étrangère », mais R.P. Alexandre ajoute qu'elle « ressemble à un grognement pour ceux qui ne la comprennent pas » (1953 : 127). Pour W.J. Samarin, le niveau d'instruction religieuse n'est pas lié à la pratique du parler en langues, même si dans la plupart des cas étudiés, la communauté des fidèles est guidée et encadrée dans le but de cette expérience (1972 : 51-52), dans la continuité du baptême de conversion ou d'immersion.

Cette pratique, très répandue dans les Églises pentecôtistes africaines, se réfère à l'épisode biblique de la Pentecôte (Actes 2, 1-4). Le parler en langues – langue des Cieux, unique et transcendante – offre un mode d'expression d'autant plus exclusif qu'il n'est pas destiné à la communication avec les hommes, ni à la compréhension : « ²En effet, celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu, car personne ne le comprend et c'est en esprit qu'il dit des mystères » (1 Cor. 14 : 2). Comme l'a suggéré D. Hervieu-Léger, le parler en langues, qui ne vise pas à communiquer, mais à « faire expression », pourrait être perçu comme une mise en scène de la privation du langage (1993 : 90). Les témoignages recensés dans la littérature évoquent le cas de migrants pour qui la spontanéité du flux de parole et la délégation du contenu à un pouvoir supérieur facilitent la pratique du parler en langues par rapport à celle de la langue maternelle, notamment grâce à la répétition (Samarin, 1972 : 70) : « The words just come out » ; « No thought is required for the choice of words » ; « I find it easier to speak in tongues because it bypasses my mind » ; « No thought is required in connection with the formation of words ». Certains témoignages évoquent une sensation de liberté (*freedom*). On peut même se demander si la glossolalie n'est pas une forme d'expression refuge pour les migrants dans la « confusion des langues », puisque, comme l'exprime un migrant ghanéen : « Tous ceux qui 'prient en langues' parlent la même langue ».

Ainsi, le « parler en langues » est à la fois, et paradoxalement, un mode d'expression qui exclut la communication avec l'autre, mais qui valorise l'énonciateur qui détient un privilège lui permettant d'attester face à la communauté de l'authenticité de sa conversion. Comme en témoignent les enquêtes de M.P. di Bella, dans le contexte de l'Italie méridionale au début des années 1980 : « Le 'parler en langues' contribue à différencier, à l'intérieur même du groupe, le vrai croyant du faux et peut aller jusqu'à créer des barrières entre les fidèles eux-mêmes (...) les fidèles qui ne font pas d'efforts visibles et répétés pour recevoir le « don » sont pratiquement exclus, tandis que ceux qui, malgré leur application, ne le reçoivent pas suscitent pitié et commisération » (1988 : 900).

Pour N. Dublemortier, le parler en langues est une sorte de contre-pouvoir de la communauté face à l'autorité religieuse. La glossolalie correspond alors à un « discours du vouloir », par opposition au « discours du savoir » véhiculé par le pasteur, qu'elle décrit comme autoritaire, visant à assurer le maintien du groupe dans l'idéologie dominante (1997 : 222). Le discours du vouloir « relève d'un mode individuel et purement subjectif, dans la mesure où l'énonciateur y cherche le plaisir de la parole ». Ce plaisir est perceptible notamment par le souci esthétique de l'énoncé glossolalique et de l'usage de métaphores bibliques – une stratégie linguistique qui incite à « augmenter l'impact de l'acte énonciatif sur la communauté ». Le don de glossolalie a donc une fonction de démarcation ou, à l'inverse, de

« nivellement », que le pasteur lui-même utilise tour à tour, selon M.P. di Bella, « pour stimuler l'égalité parmi ses membres ou bien pour acquérir une position dominante en son sein » (1988 : 905).

D'après A. Corten, la glossolalie n'est pas un acte individuel, mais « un acte supporté collectivement ». Cet auteur, qui décrit la glossolalie dans le pentecôtisme brésilien comme une « énonciation protopolitique », la définit comme un « langage religieux sans prétention intellectuelle », voire une « formulation de la louange accessible aux 'simples' et aux 'pauvres' » (1995). Ainsi, l'importance accordée à la glossolalie par les communautés pentecôtistes africaines et autres, qui en font un ingrédient essentiel de l'expression religieuse, dépend de la situation sur l'échelle sociale et des contextes migratoires. En Afrique, les manifestations physiques du baptême de l'Esprit peuvent être perçues comme les signes d'une possession démoniaque et sont condamnées par certaines Églises. De même que les pratiques de délivrance et d'exorcisme tendent à disparaître au profit de prières « pour la guérison », l'on constate que, dans la plupart des Églises africaines en Europe, les manifestations physiques exagérées du baptême de l'Esprit et du parler en langues ne sont pas encouragées. L'agitation ou les cris qui, en Afrique, accompagnent parfois le baptême de l'Esprit, ne sont pas considérés comme le signe de la puissance de l'Esprit Saint, mais plutôt comme une mauvaise maîtrise des émotions du fidèle, d'un manque de maturité « spirituelle ». Ainsi, le baptême de l'Esprit et ses manifestations, dont le parler en langues, tendent à se redéfinir davantage comme des expériences émotionnelles liées à l'intimité de la relation avec Dieu que comme témoignage public de sa puissance.

Dans un contexte de migration, cette pratique prend un sens nouveau. Comme le rapporte M.-P. di Bella à propos des migrants italiens de retour des États-Unis où ils se sont convertis au pentecôtisme, le parler en langues constituerait un mode de distinction, « une façon de s'exprimer sans se faire comprendre par la société au-delà du groupe ». Selon cet auteur, les Églises pentecôtistes « attirent les immigrants de fraîche date surtout à cause de l'abolition de toute barrière linguistique en leur sein » (1988: 904). S'il apparaît, en effet, que l'enjeu de la langue est au cœur des pratiques religieuses, dans les Églises pentecôtistes – tout comme dans l'islam vis-à-vis du statut de la langue arabe –, les choix opérés semblent davantage être le fruit d'une négociation des individus avec leur construction identitaire, dont la conversion est éventuellement un moment décisif. Ces choix témoignent, par ailleurs, d'une ambivalence profonde entre la résistance aux impérialismes culturels de masse et l'inscription dans un monde globalisé. L'adoption de la langue française ou anglaise par certains migrants africains multilingues, comme alternative aux langues vernaculaires perçues comme « indigènes »¹⁰, participe de cette négociation.

5. Une langue commune ou la communauté retrouvée

Dans l'espace de la migration, les Églises incarnent des lieux inédits de négociation entre les communautés de fidèles originaires de plusieurs pays. Les tensions liées à l'installation dans un pays à langue unique (la France) sont accrues dans un pays bilingue (la Belgique) dont l'une des langues en usage (le néerlandais) ne correspond à aucune des langues européennes pratiquées en

Afrique, contrairement au français et à l'anglais. Certains migrants, comme Moussa, Marius ou Noah, avouent qu'ils ignoraient l'existence du néerlandais avant leur arrivée en Belgique, qu'ils pensaient être un pays francophone, au même titre que la France. Valérie Amireault (2004), s'intéressant aux représentations des migrants qui apprennent le français à Montréal, révèle que certains d'entre eux ignoraient l'usage de la langue française au Québec, qu'ils croyaient intégré au Canada anglophone. Ils furent alors confrontés sur place à l'apprentissage du français, ainsi qu'à la scolarisation obligatoire des enfants de migrants dans les écoles francophones, en application de la loi 101 de 1977 (Leblanc, 2002). Ainsi, les Églises africaines sont-elles amenées à se positionner en faveur de l'une ou l'autre langue en usage selon qu'elles adoptent une stratégie d'intégration des migrants dans la société d'accueil et de conversion des « Blancs », ou se donnent pour mission de rassembler les migrants originaires d'un pays donné¹¹. La recommunautarisation est alors vécue comme une étape temporelle dans l'attente d'un « retour au pays » sans véritable projet d'intégration.

La situation spécifique des pays plurilingues, comme la Belgique ou le Québec, permet aux migrants plurilingues d'opter pour l'une des langues en usage (qui peut se différencier de la langue officielle) la plus proche de leur langue d'origine. Grâce à ces pratiques différenciées, des migrants africains peuvent vivre plusieurs décennies dans un pays européen sans en apprendre la langue nationale. Mais surtout, le plurilinguisme ou bilinguisme officiel d'un pays favorise l'usage de la langue anglaise comme alternative aux langues nationales. De ce fait, les migrants anglophones en Europe ont plus souvent recours à l'anglais qu'au français, y compris dans les pays francophones. En situation de migration, l'usage de l'anglais occupe une place de choix, même pour des migrants bilingues (Rwandais ou Camerounais), puisqu'ils se trouvent en situation d'échange avec d'autres migrants non francophones. Ainsi, pour certains, l'anglais s'apprend davantage par la pratique, entre migrants multilingues, même si elle n'est pas leur langue maternelle et moins encore la langue officielle du pays d'accueil¹². Dans un autre contexte, D. Venter, qui se penche sur les pratiques linguistiques dans les Églises sud-africaines, conclut que « le multilinguisme stigmatise les autres langues au profit de l'anglais et conduit à une forme de discrimination contre les groupes minoritaires qui sont basés sur la préférence linguistique » (2000: 78).

Les enquêtes menées au sein de communautés rwandaise et togolaise ont permis de mettre en évidence les stratégies d'Églises qui prônent l'usage de la langue française comme facteur de pluralité ethnique et l'intégration. Pour le pasteur Bienvenu (*Zion Temple*), la pratique de la langue française constitue un facteur d'unité nationale (voire de réconciliation) au Rwanda, mais aussi de pluralité ethnique et d'intégration pour les migrants africains en Europe (Fancello, 2008). Dans leur pratique religieuse, ces migrants sont amenés à faire des choix en partie liés à la composition des assemblées et de la langue liturgique. Les communautés de fidèles et les pasteurs, en France et en Belgique, proviennent en majorité de pays francophones. Au sein de la *Church of Pentecost*, seuls les fidèles de l'assemblée en français et anglais se démarquent de la communauté ashanti par l'usage, souvent simultané, de ces deux langues. C'est justement parce qu'il y a des automatismes dans la prière pentecôtiste (formules de louange et d'adoration, phrases 'bibliques') qu'il faut « apprendre à prier » en français, comme l'explique l'ancien Isaac qui

dirigea un temps l'assemblée en français et anglais de Bruxelles où la pratique dominante de l'anglais menaçait de voir les francophones quitter l'assemblée. Face à cette situation, Isaac tenta d'accorder une place plus importante à la langue française, incitant les fidèles bilingues à prier davantage dans cette langue: « Ils parlent français, mais ils ne savent pas comment prier en français. Mais moi, je peux prier en français. Alors, maintenant qu'ils ont vu comment ça allait, ils ont eu le courage de prier en français. Avant, ça ne venait pas. Quand ils voulaient prier, ils priaient en anglais. »

Malgré les efforts entrepris pour réintroduire le français dans cette assemblée, beaucoup de francophones découragés ont quitté l'Église. L'expérience de certains lieux collectifs dominés par une langue étrangère incite ces migrants à s'affirmer davantage comme francophones. Qu'il s'agisse de l'anglais dans une Église ghanéenne ou du néerlandais dans l'espace social et professionnel belge, les migrants originaires de l'Afrique francophone, bien que multilingues, sont amenés à se redéfinir par rapport aux langues en usage dans l'espace de la migration. Dans cette négociation culturelle, ils s'approprient la langue française comme marqueur identitaire davantage qu'en Afrique.

L'adoption des langues nationales dans l'espace de la migration menace parfois la survie des langues vernaculaires africaines. Parmi les couples mixtes dont les conjoints sont issus de pays différents et qui n'ont que le français en commun, aucun ne pratique sa langue maternelle, hormis quelques échanges avec la famille restée au pays et parfois uniquement avec les parents. Certains migrants ont décidé de ne pas transmettre leur langue maternelle à leurs enfants afin qu'ils soient plus nettement francophones, tandis que d'autres les poussent à apprendre les langues nationales du pays d'accueil. C'est le cas de Noah qui, ayant accepté l'état de fait qui rend la connaissance du néerlandais nécessaire sur le marché du travail belge, envisage de placer ses enfants dans une école néerlandophone afin d'assurer leur intégration. En janvier 2006 un forum intitulé « *Are indigenous languages dead?* », ouvert par la BBC sur son site Internet, a recueilli les doutes et l'inquiétude d'Africains du monde entier face à la mondialisation de la langue anglaise, qui s'accompagne de la dévalorisation des langues maternelles, y compris en Afrique. Ainsi, Musyoki (Kenya) explique : « If I were to speak to my brother in our mother-tongue in a public place, this would be considered rude and bad manners, by Kenyan standards, at least » ou Tope Idowu (Texas) pour qui le problème vient en partie des migrants: « One problem facing indigenous African languages is the negative attitude of Africans living abroad ». À l'inverse, Adetokunbo (Londres) redécouvre la langue yoruba dans les milieux nigériens à Londres: « My mother tongue is yoruba, my dialect is ekiti, my first language is English. The one I speak and think in is in English. I find, though, that I speak yoruba more in the UK than I ever did in Nigeria ».

Dans ce contexte, les Églises africaines deviennent des lieux d'expression où l'on redécouvre et réactive les identités culturelles à travers la pratique religieuse. Certaines Églises s'affirment davantage en fonction des profils plus ou moins qualifiés de migrants auxquels elles s'adressent et selon qu'ils parlent ou non leur langue maternelle chez eux. De même que la *Church of Pentecost* du Ghana n'entend pas renoncer au culte en langue twi, certaines Églises nigérianes installées au Royaume-Uni, en Allemagne, mais également à Paris, proposent des cultes en langue yoruba (Simon, 2001). Dans certaines Églises de type *aladura*, telles que l'Église du Christianisme Céleste¹³, la langue yoruba est utilisée au titre de langue sacrée faisant partie intégrante de la pratique religieuse

(la révélation a été reçue dans cette langue) et continue à fonctionner, en tant que langue liturgique, comme une sorte de latin (Mary, 1999). Dans cette Église, le parler en langues n'est pas encouragé, la glossolalie étant considérée comme un don peu valorisant, réduit à une dimension essentiellement expressive, au contraire de la vision prophétique qui remplit une fonction divinatoire et fait l'objet de traduction.

6. Entre « parler mixte » et confusion des langues

L'adoption des langues nationales est présentée par ces Églises comme le moyen de transcender le pluralisme ethnique, bien que les fidèles qui composent les assemblées soient majoritairement originaires du pays d'origine de l'Église. Ce fait, constaté dans les cinq Églises prises en exemple, conforte la thèse de la recommunautarisation des migrants au sein des Églises africaines implantées en Europe. L'attachement à la langue twi, ou à la langue yoruba, apparaît comme un marqueur identitaire à la fois ethnique et religieux, qui semble s'exprimer et s'alimenter davantage au sein de la communauté que par réaction vis-à-vis de la société d'accueil. Pour ces fidèles, l'appartenance à une Église pentecôtiste africaine se traduit moins par l'ouverture au monde globalisé et à ses valeurs perverses, que par la création de lieux d'expression d'une identité africaine réaffirmée. Si l'identité, c'est la langue, cette identité linguistique est toujours plurielle, complexe et en tension permanente avec l'environnement social plus ou moins diversifié. Les témoignages recueillis laissent entrevoir un environnement social relativement restreint, limité à la communauté de l'Église ou au milieu professionnel, pour ceux qui ont un emploi. La plupart des migrants interrogés fait état de peu de contacts avec les « nationaux » (Français ou Belges), tandis que leurs pratiques linguistiques sont extrêmement riches et variées, intégrant tout à la fois langue maternelle, une ou plusieurs langues vernaculaires auxquelles s'ajoutent le français ou l'anglais – souvent les deux – ainsi que le néerlandais pour certains migrants salariés en Belgique. Dans la gestion de ces univers linguistiques, qui dépend aussi de la situation linguistique du pays d'accueil et du nombre de langues officielles ou pratiquées (telles que l'anglais), les pratiques langagières de ces migrants polyglottes renvoient à ce que F. Gadet appelle, à propos de la langue des jeunes, « un continuum de 'parler mixte' » (2003 : 3). Ce phénomène est souvent accru lorsque la migration interafricaine (Congo, Rwanda) a précédé la migration vers l'Europe, comme l'explique Moussa (Rwanda) : « Je ne peux pas dire quelle langue je parle le plus, c'est un mélange, il y a tout dedans! ».

Le rôle joué par les Églises pour canaliser cette pluralité linguistique apparaît comme déterminant. La conversion pentecôtiste qui se traduit par une reconstruction identitaire passe aussi par l'identification à une langue liturgique commune, même si le culte pentecôtiste, à travers ses séquences rituelles différenciées, offre des modes d'expression individuelle qui permettent à chacun de retrouver sa langue maternelle le temps d'un « concert de prières », d'un chant ou dans l'intimité d'une prière individuelle. Le culte est finalement lui-même un lieu plurilingue illustrant cette pluralité de langage. Le parler en langues, plus que tout autre mode d'expression religieuse, apparaît comme l'illustration babélique de ce « parler mixte », intégrant des éléments empruntés à tous les registres linguistiques autant qu'aux ressources d'une langue

imaginaire, divine et transcendante, par laquelle la « confusion des langues » devient elle-même un mode d'expression.

NOTES

^{1.} Dans le cadre du programme « Langue et Religion : Pratiques linguistiques et pratiques religieuses » du Ministère de la Culture et de la Délégation de la langue française, en partenariat avec l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

^{2.} Ce travail intègre des enquêtes menées dans les assemblées de plusieurs Églises pentecôtistes africaines telles que la *Church of Pentecost* à Paris, Bruxelles et Amsterdam depuis 2002, ainsi que deux Églises d'origine ivoirienne : Le Réveil Pentecôtiste et l'Église de Pentecôte de Côte-d'Ivoire en France, à Paris, et en 2006 et 2007 dans l'Église de Pentecôte du Togo en Belgique et de l'Église rwandaise *Zion Temple*, toutes deux implantées à Bruxelles.

^{3.} Dans certains pays africains, comme le Cameroun ou le Rwanda, francophones à l'issue des Indépendances, la proximité avec les pays anglophones et la migration massive des populations, parfois réfugiées ou déplacées, ont amené les gouvernements à introduire l'anglais parmi les langues officielles du pays.

^{4.} D. Venter fait un constat similaire en Afrique du Sud où « même dans les congrégations dont la majorité des membres ne parle pas l'anglais, elle reste la langue préférée » (2000 : 77).

^{5.} Le kinyarwanda et le kirundi appartiennent au même groupe de langues. Le kinyarwanda est parlé au Rwanda et dans quelques provinces des pays limitrophes, tandis que le kirundi est uniquement pratiqué au Burundi.

^{6.} Certaines familles vivent en Europe si longtemps avant d'être régularisées que les parents ne sont souvent pas retournés dans leur pays d'origine depuis leur arrivée en Europe et ne prennent pas le risque d'y envoyer leurs enfants de peur de voir leur retour en Europe compromis par leur situation marginale. Ces derniers apprennent donc la langue vernaculaire en famille, ou à l'église, et ne font l'expérience du « retour au pays » qu'à l'âge adulte, comme Béatrice ou Évelyne, qui par deux fois ont passé leurs vacances d'été au Ghana.

^{7.} Ces indications sont empruntées, à titre d'exemple, à un culte de l'Église de Pentecôte de France, à Saint-Denis en région parisienne, au cours de l'année 2006.

^{8.} Dans la hiérarchie protestante, le titre d'ancien correspond au statut ecclésial situé entre le diacre et le pasteur.

^{9.} « ³⁴Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis d'y parler ³⁵[...] car il est malséant pour une femme de parler dans l'église » [1 Cor. 14 : 34-35].

^{10.} Certains Africains, en fonction de leur niveau de scolarisation, refusent de s'exprimer dans leur langue maternelle, tant la langue française est perçue comme socialement valorisante : « le véhicule qui permet l'accession aux emplois de l'administration, l'outil qui établit la discrimination sociale » (De Certeau, 1975 : 12).

^{11.} Les travaux québécois sur les pratiques linguistiques de la province, mises en relation avec les vagues de migration successives qui bousculent régulièrement le rapport de force entre le français, l'anglais et les autres langues en présence, font état d'une vitalité linguistique sans cesse renouvelée. Cependant, le rôle des institutions religieuses africaines (chrétiennes ou musulmanes) auprès des communautés de migrants y est peu connu, à l'exception de quelques travaux (Leblanc, 2002 ; Mossière, 2006) qui laissent entrevoir toutes les opportunités d'une approche comparative.

¹². La communauté de fidèles qui se démarque des aspects indigènes de l'Église de Pentecôte est désignée par l'expression *Pentecostal International Worship Center* (PIWC) qui témoigne d'une dimension internationale et anglophone, et non d'un ancrage dans le pays d'accueil.

¹³. Une Église fondée au Bénin par le prophète Samuel B.J. Oschoffa en 1947. C'est là un autre cas intéressant du point de vue de la problématique des langues : son implantation initiale, à proximité de la frontière entre le Nigeria et le Bénin, ainsi que l'origine du prophète, lui-même de parents béninois d'origine Yoruba, créent une situation d'entre-deux et de rivalité entre les deux pays, ainsi qu'entre les communautés de fidèles anglophones et francophones (Mary, 2000).

REFERENCES :

- Alexandre, R. P. (1953), *La langue möré*, IFAN, Dakar.
- Amireault V. (2006), « L'intégration linguistique des immigrants au Québec », *Le Québec français*, dossier thématique « Le français, langue seconde », Laval, Québec, Québec.
- Barou J. (2002), « Les immigrations africaines en France au tournant du siècle », *Hommes & Migrations*, n°1239 : 6-18.
- BBC News : « Are indigenous languages dead ? », Forum organisé par la BBC le 6 janvier 2006 : <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/africa/4536450.stm>.
- Corten A. (1995), « La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien. Une énonciation protopolitique », *Revue française de science politique*, vol. 45, n°2 : 259-281.
- Di Bella, M. P. (1988), « Langues et possession : Le cas des pentecôtistes en Italie méridionale », *Annales ESC*, juillet-août, n°4 : 897-907.
- Dublemortier N. (1997), *Glossolalie. Discours de la croyance dans un culte pentecôtiste*, Paris, L'Harmattan.
- Fancello S. (2003), « Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale : The Church of Pentecost (Ghana) », *Cahiers d'Études Africaines*, 172 : 857-881.
- Fancello S. (2006), « Akanité et pentecôtisme : identité ethno-nationale et religion globale », *Autrepart*, 38/6 : 81-98.
- Fancello S. (2006), *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- Gadet F. (2003), « La langue des jeunes : un continuum de 'parler mixte' », entretien pour la revue *Langues & Cité*, n°2 : 2-3.
- Hamad N. (2004), *La langue et la frontière. Double culture et polyglottisme*, Paris, Éditions Denoël.
- Hervieu-Léger D. (1993), *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf.
- Houdebine-Gravaud A.-M. (2002), *L'imaginaire linguistique*, Paris, L'Harmattan.
- Leblanc M.-N. (2002), « Processes of Identification among French-speaking West African Migrants in Montreal », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 34, Issue 3, 21 pages.
- Mary A. (1999), « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°105 : 29-50.
- Mossière G. (2006), « 'Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays' : Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ces membres », *Diversité Urbaine*, vol. 6, n°1 : 19-33.
- Rey V., Van Den Avenne C. (1998), « Langue et identité en situation migratoire : identité ethnique, identité linguistique. 'A chacun son bambara' », *Clio en Afrique*, n°4.

- Samarin W. J. (1972), *Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism*, The Macmillan Company, New-York, New-York Collier-Macmillan Limited, London.
- Samarin W. J. (1962), "Lingua franca, with special reference to Africa", in Rice (ed.), *Study of the Role of Second Languages (in Asia, Africa and Latin America)*, Center for Applied Linguistics of the Modern Language Association of America, Washington DC.: 54-64.
- Simon B. (2001), « Christian Pluralism and the Quest for Identity in African Initiated Churches in Germany », *A paper presented at The 2001 International Conference in London. Preliminary Version*, 5 p.
- Ter Haar G. (1998), *Halfway to Paradise. Africans Christians in Europe*, Cardiff Academic Press.
- Williams P. (1993), « Une langue pour ne rien dire. La glossolalie des Tsiganes pentecôtistes », in Pétonnet C. et Delaporte Y. (eds.), *Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*, Paris, L'Harmattan : 111-125.

Sandra FANCELLO est anthropologue. Chargée de recherches au CNRS, elle poursuit ses recherches sur les pentecôtismes indigènes en Afrique de l'Ouest et sur les enjeux de l'implantation des Églises africaines en Europe. Elle a publié *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest* (2006, Karthala). ADRESSE: Centre d'Études des Mondes Africains (CÉMAf-CNRS), 9 rue Malher, 75004 Paris, France. [email: sandra.fancello@gmail.com]